

セガレンと同時代の作家たち

——ランボオ, ゴーギャン, ゴルチエ, クローデル——

渡辺 芳敬

はじめに

海軍医師にして詩人, 民族誌学者であると同時に考古学者でもあった, 20世紀初頭のフランスの作家ヴィクトル・セガレン Victor Segalen (1878～1923) はエグゾティズムの作家として知られる。かれは一神教的な絶対者・絶対的な神に統合・還元されない生の充溢に魅せられてポリネシアから中国へ, さらにチベットにまで赴こうとした。しかし, その反動か体力の消耗・衰退は著しく, 風のように過ぎ去った。あとには, 膨大な旅の記録, およびそこから生まれた詩, 小説, エッセー等の諸作品がほぼ未完のまま残された。

「〈植民地的〉なものはエグゾティックである。だが, エグゾティズムは植民地的なものをはるかに凌駕する」¹。1904年10月, ポリネシアの旅からフランスに帰る途中で構想された「エグゾティズムに関する試論 *Essai sur l'Exotisme*」(以下『試論』)は, その後間隔をおき, 1908年以降本格的に書き継がれる。それはちょうどセガレンが中国行を決意し, 中国語を熱心に勉強している時期であった。ここでは, タヒチから中国に向かうセガレンの歩みに着目し, 同時代の作家たちとの関係をみていくことにしよう。

1 タヒチから中国へ

1903年1月11日, セガレンはマリボザ号でサン・フランシスコからタヒチに向け出発し, 23日パペーテに到着する。しかし, ただちにサイクロンの被災者を救助するため医療巡回に出発し, ヌク・ヒヴァに到着したのは8月3日だった。ヌク・ヒヴァはマルキーズ諸島の行政的首都であり, 画家ゴーギャンが残した財産を収納した木箱がそこに集められていた。

メルキュール・ド・フランスの仲間を通じてすでにその存在は知っていたものの, 1903年5月に死去したゴーギャンと会うことはついになく, セガレンは3ヶ月後に遺品・遺稿を通してはじめて「タヒチのゴーギャン」に対峙する。「わたしははっきり言えるが, ゴーギャンの素描をくまなく見る, ほとんどそれを生きるまではこの国とそこに住むマオリ人について何も見ていなかった

たのだ」(1903年11月29日モンフレ宛²)。自分はタヒチおよびマオリ人について一体何を見てきたのか、とセガレンは絶句する。その衝撃は翌年「最後の舞台装置のなかのゴーギャン Gauguin dans son dernier décor」³としてはや具体化されるが、「ゴーギャンが見たのと同じやり方で、すなわちタヒチの人々を彼ら自身において、しかも内側から外側へ『書く』」(1906年4月12日モンフレ宛 VSC 1-660) 試みとして、マオリ族を扱った民族誌的著作『太古の人々＝記憶なき人々 Les Immémoriaux』、その続編として(ゴーギャンの棲家 Maison du Jour を意識したと思われる)『享楽の師 Le Maître du jour』等々が、矢継ぎ早に構想され、執筆されていく。

「その装置は、かかる苦悶・最期 agonie にふさわしく、豪華だが墓地のようだった。それは壮麗だがもの悲しく、少しばかり奇異だった」(「最後のゴーギャン」VS I-287)、とセガレンはゴーギャンの「最後の舞台装置」である「享楽の館」を形容する。しかしゴーギャンの強烈な個性が、その選ばれた枠・選ばれた館を照らし出し、それを埋め尽くし、生命を吹き込み、はみ出てしまったのだ、と。ゴーギャンは怪物であり、道徳的であれ、知的もしくは社会的であれ、いかなるカテゴリーにも収まらない。「かれは多様 (divers) であり、すべての面で極端だった」(VS I-288)。西洋の尺度でかれの反道徳主義を糾弾しても仕方がない。文明人との接触によって「野生的」であることを止めてしまう(だろう)マオリ人同様——ゴーギャンは彼らに、マオリ人が失ったもの、すなわち歓喜と裸形の生をもたらそうとしたのだが——、かれは「文明化された動物」だったのだから。

「マオリの国で生まれたかもしれないブッダ」(VS I-288)——後年の「ゴーギャン礼賛 Hommage à Gauguin」(1926)では否定され、「神的廻行の巨大な実現、創造者の出現」(VS I-367)と書き換えられるが——。かくして「流謫の苦悶者」(「礼賛」VS I-365) ゴーギャン、ただひたすら沈黙を請い願った(「わたしを静かに、忘れられたままで、死なしてもらいたい」) ゴーギャンは、「時効で権利を失った、いや時効にかからない『無法者 Hors-la-loi』」(「最後」VS I-290)「傲岸と反抗の息子たち、すなわち『無法者』である芸術家」(「礼賛」VS I-352)「野生を支配する『無法者』」(同VS I-369)の系譜に組み込まれることになる。

興味深いことは、ゴーギャンの死後、セガレンがその「実像」を求めてゴーギャンの住んでいたヒヴァ・オア島「享楽の館」を訪ね、生前のゴーギャンを知る人々に会っていることだ。マオリ人の友人でゴーギャンの死の第一発見者となったティオカ(「いまや人はもういない」)や他のマルキーズ人等の証言は『享楽の師』に(虚実ないまぜのまま)読むことができるが、さらに興味深いのは、セガレンが後日ゴーギャンの妻メットにも接見していることだ。「『夫はいつも、わたし以上に愛した女はいないといっていました』。しかし彼女がゴーギャンの絵を理解していたとは思えない。彼女はいまゴーギャンという人間、人間における最後の人間を憎んでいる。かれの名を、否定しさえしている(…)。結局彼女は、控え目でも犠牲的でもなく、素晴らしく矛盾した性格の持ち主である」(1907年5月8日妻宛⁴)。セガレンは、ポールとしか呼ばないメットのうちに、いうならば「善悪の彼岸で、創造すべき熱帯のたくましい動物」であるゴーギャンとはまったく対照的な強烈な個性を見てとる。とはいえ、セガレンにとってゴーギャンは芸術家以外のなにものでもなく、

人間ゴーギャンには関心がないと断じているにもかかわらず、かれが飽くことなくゴーギャン関係者に会い続けるのはなぜだろう。

そのことは、生涯かれにつきまとして離れなかったランボーについても同様だ。セガレンはポリネシアからフランスに戻る途中、ジブチに立ち寄り、ランボー生前の友人リーガス兄弟を訪ねている。驚くべきことに、さらにはパリに戻って、ランボーが唯一会いたいと思っていた妹イザベルにも会っている。会見後、かれはこう書きつける。彼女のうちに彼らの母と同じ吝嗇の跡を認めつつも、自分の仮説がひとつひとつ確認されてとても嬉しかった、と。ランボー最後の言葉といわれる「ひどいものだった *C'était mal*」を、セガレンはイザベル同様、ヴェルレーヌとの関係にではなく、あくまで文学に結び付けようとする。「ランボーは最後まで詩人だった。しかしかれは詩的生産を拒否したのだ」(「イザベル・ランボー訪問」VS I-506)。セガレンにとってランボーは、反社会的・反宗教的反逆者——「無法者」以外のなにものでもなかった(「法律などは解りはしない。良心も持ち合わせてはいやしない。生まれたままの人間なのだ」「道徳とは脳髄の衰弱だ」といった『地獄の季節』の一節がセガレンを強く刺激したようだ)。

執劫にゴーギャン、ランボーの痕跡をたどるセガレンの歩みをどう捉えたらいいのだろう。神話化された虚像はいうまでもなく、「実像」という名のもうひとつの虚像をも解体することこそ、セガレンの秘められた意図だった、ととりあえずはいうことができるかもしれない。しかしかれの関心はいくまで芸術家であって、芸術そのものではなかったことも事実だ。セガレンは「無法者」という新たなカテゴリーを提示する。アウトローとしての芸術家。偉大な芸術家というよりは、生の原初的な力をひたすら追い求めた結果、かれの人生と作品が反社会的なものにしかなり得なかった、いうならば力への意志・力の過剰を生きた人間。本質的に「生活人」であった芸術家。そこに、生活と切り離し得ない芸術のありよう、それも実人生・実社会と格闘し、否応なしにそこから逸脱していくアウトローの「苦悶＝最期 *agonie*」にしか眼を向けないセガレン固有の態度を認めることができよう(「ランボーはなによりも認識と格闘する人間の際限のない *indéfinie* 苦悶を表現したと思う」[1915年3月15日クロードル宛])⁵。そのことは、旅人であると同時に作家であろうとした——たまたま旅人であり作家であったわけではない——「遅れてきたアウトロー」セガレンその人の〈文学＝人生〉とおそらく別のことではないはずだ。なによりも「〈強度〉、をそれゆえ〈力〉を、それゆえ〈生〉を求めていた」(『試論』)セガレンの〈文学＝人生〉と。

「ポリネシア・サイクル」の物語群——『太古の人々＝記憶なき人々』『享楽の師』『火の歩み *La Marche du feu*』『異教の思考 *Pensers païens*』等々——にニーチェの影響が強く見られることはつとに指摘されるところだが、フランスへのカント・ニーチェの紹介者であり、「ボヴァリスム」——「自分が現にある自分とは異なるものであると把握する、人間に与えられた力」——の提唱者ジュール・ド・ゴルチエの存在が、セガレンのアウトローの系譜を考える上で欠かせぬ存在であることはまちがいない。実際、「二重のランボー *Le Double Rimbaud*」(1906)と題されたランボー論では、

まず詩人と作品のイメージ、ついで冒険家のイメージ、最期にボヴァリスムによってランボオの二重性が説明されている。アンリ・ブイエ⁶も指摘するように、問題は、このまま単純な図式が適用されたという事実ではなく、セガレンがなぜこの説を採用したのかという一点に集約されよう。つまり、かれを捉えて離さない「ランボオの沈黙」をどう位置づけるのか、詩人であると同時に探検家（旅人あるいは冒険家）であったランボオの、二つの相矛盾する顔をどう和解させるべきか——。

ランボオの実存の二重性は、したがって、心理の変調から生まれたものではないように思える。それは、かれの倫理観（*moralité*）の変化に固有のもの、自分を把握し、自分の本能と傾向と性向とを評価する仕方の根本的な変化に固有のものだったのだ。先の定式「人格の二重化」との類比によって、そのような状態を倫理観の二重化と呼ぶことにしよう。（VS I-498）

「自分を把握する仕方の根本的な変化」すなわち「自分が現にある自分とは異なるものであると把握する」倫理観の態度変更こそ、「ボヴァリスム」と呼ばれるものにほかならない。ゴルチエによれば、人のボヴァリスムは「子供のボヴァリスム」「天才のボヴァリスム」「スノップのボヴァリスム」の三種類に分類されるが、たとえば、「完璧な線の名人」アングルが絵画よりも、音楽を楽しみ、音楽により大きな情熱を傾けていたように、あるいはゲーテが唯一の色彩理論のためにみずからの全詩作品を犠牲にしても構わないと言明していたように、天才の誤てる自己批評にしばしば見られる「天才のボヴァリスム」。それは断じて自分にある資質より自分にはない資質の方を好むことでも、より強いエネルギーよりも弱いエネルギーを好むことなく、「注意深く意識的な努力による力のすべて」を誤てる?! 対象に傾注する、溢れんばかりのエネルギーのなせる業とっていい。曰く「エネルギー過剰によるボヴァリスム」。なるほど、天才は才能の専制をいかんともし難く、その支配的な力はややもすれば才能をつぶしかねる。誤てる自己認識は、その意味で気晴らしともいえようが、他方、努力感の欠如、作品の利害・偉大さに関して盲目であることは、努力感が注意力を強制する代わりに、かれの所有欲・勝利欲を刺激し、天才の運命を変えかねない。そうゴルチエは付け加えることも忘れない（「ボヴァリスム」）。要は、「自分が現にある自分とは異なるものであると把握する」倫理観そのものであり、それがセガレン固有のエグゾティスム論——「〈多様なもの〉の感覚、何かが自分自身ではないということの認識以外のなにものでもない。そしてエグゾティスムの力は、異なることを把握する力にほかならない」（『試論』VS I-749, 1908）——に直結することはいわずもがなであろう。

「存在が高揚するのは〈差異〉によって、そして〈多様なもの〉のなかにおいてである」（VS I-774, 1917年）。相反する価値が融合し、合一化するとき、それは衰退していくことを避けられない。エネルギーの源泉であるエグゾティスムの衰退・減少が確実に見てとれる、とセガレンは指摘する。たえずみずからを差異化することだけが生の高揚・生の歓喜——感覚的なものであれ、精神的なものであれ——を保証するものになるだろう。その意味で、二人の恋人がひとつに溶け合い、

快楽を分かちあっているとき、実は「ふたつの感覚する恋人たちを引き離し、二人の単一の喜びの明らかなる調和を壊して二人をこれからも、永久に引き離すであろう乗り越えがたい障壁の大きさを測っているのだ」云々という「二重のランボー」の条りは、レヴィナス的他者観（「エロスの関係の悲壮さは、二人であること、そして他者がそこで絶対的に他者である、という事実にある」『倫理と無限』、「融合に還元され得ない、愛の卓越さ」『超越と知解可能性』）を先取りしているだけでなく、「同」の自明性・自同性に疑義を付すものとして興味深い。翻って、ひとがたえず「現にある自分とは異なるもの」であろうとすると、同一であることを国是とする「法」（規範であれ、道徳であれ、時空であれ）に否応なしに抵触し、多かれ少なかれそこから排除されるだろうということだ。同一なるもの・均一なるものに還元されない、たとえば「ランボーの沈黙」という名の生の過剰（「ランボーの生と死は、それらをエネルギーのレッスンという風に逆向きに解釈しないなら、まったく馬鹿げた絶望のレッスンでしかないだろう」[1909年5月5日妻宛] VSC I-847）。事実ランボーは、「欲望の人」「現在に満足できず、過去あるいは未来にしかみずからの喜びを見いだせない人」、ゴーギャン同様「歓喜の変革者」（アンリ・ブイエ）だった。おそらくボヴァリスム（「本質的エグゾティスム」）の真髄はそこにしかない。かくしてボヴァリスムは「多様なもの」の死にはかならず「均質性」批判、ひいては差異の衰弱としての近代＝同一性幻想批判という側面を有する。

ところで、ヒンドゥー教徒とともに「真の師」はあなただけといってはばからないゴルチエに、フランスに戻ったセガレンは、中国へ出発すべき理由についてつぎのように述べている。中国語の学習は自分を救ってくれるかもしれない。「フランスで、いまのわたしの計画がなし遂げられれば、次には『文学』より他になすべきことがなくなってしまう！ わたしは『主題』を見つけられるかどうか恐れているのです。これまでは、つねに主題のほうにわたしが無にいわさずのしかかってくる、それが一時的にわたしを包み込むにいたるまでわたしを責め苛んできたのに」（1908年5月20日 VSC I-774）。かれは自分の主題、いうならば自分の場所を探している。少なくとも、「文学」に還元されない「主題」を。他方、上の手紙に先立つ九日前、セガレンは、ゴルチエは「わたしにとって素晴らしい哲学者であって、芸術家でも、戦っているイメージ・運動しているイメージの発見者でも、創作者でもない。もしそうであったなら、とっくの昔にそうであっただろう」（1908年5月11日 VSC I-771）と妻に告げている。「自分の望んでいるものと全く正反対の思考ではあるが」といつつ、セガレンは中国に「非ボヴァリスム」「否定的ボヴァリスム」の大なる例を見ようとする。かれの新しい「主題」とは、はたしてボヴァリスムの否定なのだろうか。そうではあるまい。それはボヴァリスムの新たな展開への予感だろう。周知のようにその後、蝮の絡みあいにも似た「現実的なもの le Réel」と「想像的なもの l'Imaginaire」の輻輳した関係——因みに、書くことが旅することに、旅することが書くことに重なっていく『軽挙＝羈旅 L'Équipée』（1915）はゴルチエに捧げられている——が綿々と語られることになるからである。

中国への旅立ちは、哲学とその実践を区別し、膜想家と行動家の二律背反をよしとする「書斎派哲学者」ゴルチエとの訣別であり、旅人であると同時に作家であるという新しい「主題」の発見であったといえるかもしれない。詩と冒険が分かち難く結びついた「幻視者 visionnaire」ランボーにも似て、遠方への旅は同時に内奥への旅であり、表現は同時に表現し得ないものへの飽くなき衝迫を意味する。書くことが旅することの、旅することが書くことの比喩なのではなく、書くことが即旅することであり、旅することが即書くことであるような、新しいエクリチュールの胎動。それは創造力と破壊力、透視力と想像力、理智と陶酔、聖性と獣性、芸術と生活、心と体、等々の相即性を生きることであり、両者の還元不可能な闘い——両者の直接無媒介的な接触もしくは衝突——をみずから引き受けることだった。かくして中国に着いたセガレンがまずしたことは、クロードに会い、ランボーの話をする事だった。かれはただ一言「ランボーは作家ではなかった。かれは天才の直観によっていふべきことをすべていったのだ」というクロードのこぼれ書きをつけている。

2 ランボー Arthur Rimbaud

セガレンが終始問題にしていたのは、アルチュール・ランボー（1854～1891）の「生の二重性」、曰く詩人と探検家に二分される「断絶の、継起的二重人格」者ランボーの生涯であった。「二重のランボー」が発表される前年、セガレンはつぎのように書きつけている。「互いにこれほど異なるこの二つの存在をかれ自身の中で調停することなど可能だろうか？ それとも、この〈逆説的な人物〉の二つの顔は、両方とも、より高度な一つの人格的統一体に属していて、現在までのところ、それが表に現れていないだけなのだろうか？」（『島の日記』1905年1月10日 VS I-469）。この日記が書かれた翌日、生前ランボーと親交のあったリーガス兄弟と会い、10月には、ランボーの妹イザベルとその夫にも会っている。彼らへのインタビューを通して、セガレンはますます「二重のランボー」という想いを強くしていったようだ。かくして、「二重のランボー」の最後は、ランボーは、「思春期に口にしていた大事な言葉を軽蔑することに固執し続けた。結局、かれは詩的靈感を窒息させてしまった」（VS I-502）と結ばれている。では、ゴルチエ流の「ボヴァリスム」によって、二重性の問題に決着はついたのであるか。

「最後まで詩人だった」にもかかわらず、ランボーはなぜ「詩人」を否定したのか。いや、否定したように見えて、じつはその詩人こそが、復讐という形でかれの人生を導いていたのではなかったか。セガレンの想いはそこに収斂するように思われる。事実、「亡霊たち」というかたちで、その後もランボーの影はついてまわる。

セガレンは「アルチュール・ランボーのボヴァリスム」と題したメモのなかで、すでにつぎのように問いを投げかけていた。

- 1 象徴主義の扉を開いたがゆえに天才的な詩人であり、それに劣らず天才的な探検家であっ

たアルチュール・ランボオの症例の中にボヴァリスムはあるのだろうか？

- 2 かれのなかにボヴァリスムがあるのだとすれば、二人のランボオのどちらが現実のものだったのか？ 探検家かそれとも詩人か？
- 3 「ボヴァリー的人格」は優れた作品を作りだしうるのか？ 天才的なボヴァリスムは存在するのか？
- 4 それとも、ボヴァリスムは存在せず、一見とても異なる二つの面が、それら二つを支配する一つの要素に溶解しうるのだろうか？⁷

たしかにセガレンは、「ランボオの沈黙のメカニズム」を「過剰によるボヴァリスム」によって説明できるとしている。「謝った自己批評は、注意深く意識的な努力を行う力をすべて、相対的に凡庸な能力に奉仕させ、その主要な能力は奪われてしまう。それはあたかも、土地の所有者が最も多産で最も豊かな畑に見向きもしないで、荒れ果てた畑に種を撒くことに固執するようなものだ」（「二重のランボオ」VS I-500）。とはいえ、上の4の疑念は依然として消えない。なぜランボオは最後まで詩人を軽蔑し続けたのか。詩的靈感を窒息させてしまったのか。その謎は杳として残るからだ。ランボオが元来「欲望」——「あらゆる詩人、あらゆる行動的人間、あらゆる強者に親しい真の魔物」——の人であり、「まだ20歳にもならない時に自分の欲望をすべてぶちまけた後、今度はそれらを実現することを企てた」（同上VS 1-493）とするならば、かれはなにも変わっていないことになる。むしろ、セガレン自身いうように、「ランボオ神話」こそ、問題にすべきかもしれない。

（…）君は〈現実のもの〉のために闘った。君は格闘してそれを手にいれたが、鎧のなかでも最も華麗なものを脱ぎ捨ててしまったのだ。詩人よ、君は自分自身を否認していたのだ。それなのに、君の筋肉と君の骨を自慢していた。神経と感覚を持ち、肉をまとった骸骨よ、君は自分が強く完全だと思っていたのか？ 君が軽蔑していた詩人がなおも君を導いていたのであり、身の破滅にいたるまでそれを黙殺したのは復讐心からだったのだ…。これが〈ランボオ神話〉だ。（1909年5月16日妻宛 VSC I-852～853）

詩人への復讐、要するに、文学拒否の意志こそ、ランボオの主調低音だったということだろうか。かれは晩年、クロードルに宛てた書簡でつぎのように書いている。「ランボオはなによりも認識と格闘する人間の際限のない苦悶を表現した。その苦悶を限定的で独断的な神への欲望とはたして呼ぶことができるだろうか」（1915年3月15日 VSC II-567～568）。ランボオの欲望は神への欲望にはつながらない。それがセガレンとクロードルを分かち分岐点だ。では、ここで認識（connaissance）とはなんだろうか。『試論』を思い起こすなら、ヨーロッパ人の包摂的「認識」とは、均一・均質な空間・時間という科学的認識や、矛盾や偶発事を認めぬ決定論的な因果性の法則に支えられた普遍的認識の謂いであり、圧倒的な力で世界を席卷し、人間の世界はおろか事物の世界を

も同一化・平板化させている元凶にはかならない。認識との格闘は、そのまま詩人との格闘を意味するのだろうか。いやいや、軽蔑すべき詩人との格闘、要するにセガレンに取り憑いて離れない「見者」である詩人の幻視こそが、いわゆる認識との格闘を可能にし、導いたということだろうか。分断と接続の問題こそ、「ランボー神話」の本質にはかならない。ふたりのランボーなのか、はたまたひとりのランボーなのか。謎——解釈の誘惑——は尽きない。ただここでいい得ることは、ランボーがつねに「出発」に魅せられ——「ぼくには絶対にできないことがひとつあります。それは一カ所にとどまって暮らす定住生活です」（1890年11月10日母宛 VS 1-493）——、たえず何かを企てては頓挫したという事実だ。「あるのは、前進しつづけるひとつの存在であり、欲求の対象、失われた対象の永遠につかみとることのできない性質に翻弄されながら変転し続ける存在である。この生涯は、道に迷いながら、かくあれかしと望む運動である」⁸。

詩人から行動的人間へとカーブを切ったランボー同様、「魔物」である「欲望」に取り憑かれたセガレンもまた、詩人であると同時に行動的人間、探検家であると同時に詩人という第三の「無法者」の可能性を探ろうとする。セガレンの人生は、「詩人」と「探検家」という和解不可能なランボー的「生の二重性」をいかに調停するか、その問いにかれなりに答えをだそうとする試みだったといえるかもしれない。かれは後年、「試論——〈旅人たち〉と〈幻視者たち〉／自分の見たものを書いた者たち／旅する詩人たち／語と格闘する〈旅人たち〉」という構想を書きつけている。旅人と幻視者とはランボーのことであり、ランボーは「自分の見なかったもの」を書いた者であり、詩人であったが同時に旅することはなく、旅人であったが同時に語と格闘することはなかった。とすれば、セガレンの人生とは、ランボーから出発しつつ、どれだけかれから遠く離れるか、いや「生の二重性」を同時に生きることによって、どれだけかれの生の謎に近づけるかという人生だったといえるかもしれない。

3 ゴーギャン Paul Gauguin

セガレンの「最後の舞台装置のなかのゴーギャン」（1904）は、ポール・ゴーギャン（1848～1903）の「最後の舞台装置」となった「享楽の館」を訪ね、ゴーギャンの最後に想いをはせ、「もはや人間はもういない」というティオカの言葉で結ばれている。

ゴーギャンは癲病で死んだのではない。かれの *diathèses* を分類することなど問題ではない。というのも、それだけが問題だったわけではすこしもないし、最後の闘いと敗北で悪化したからだ。子供じみた闘い。取るに足らない闘いのなかで、素晴らしい闘士は、疲弊していた。そして純粋な芸術家が、失墜に悩むかのように、奇妙にも「法的な」敗北に悩んでいた。あたかも、天才によって「時効で権利を失った、いや時効にかからない『無法者』」へと持ち上げられる人々を人間の正義（司法）が巻き添えにすることができるかのように。（VS I-290）

最後の闘いとは植民地政府（司祭や憲兵たち）との闘い、わけても、1903年初頭に、ゴーギャンが島の憲兵たちの不正を告発する活動をはじめたこと。その結果、逆に名誉毀損で訴えられ、3月27日、罰金500フラン、禁固3ヶ月の有罪判決を受けてしまう。法的敗北とはそのことだ。最晩年、かれの健康状態は悪化し、視力も弱まり、モルヒネ注射にたよらざるを得ない状況だった。控訴の準備を進めるなか、5月8日急死する。原因は、阿片チンキの過剰摂取とも、心臓発作ともいわれている。翌9日カトリック教会のカルヴァリー墓地に埋葬されたが、かれの死は、8月23日までフランスに届かなかった。価値のない家材道具は現地で競売にふされ、絵画、手紙、原稿等は9月5日パペーテで競売にかけられた。セガレンがたちあつたのはこの競売にほかならない。かれは7枚の絵（「タヒチの生活」「肖像画」「ゴルゴタの丘の傍らの肖像画」「クリスマスの夜」「雪のブルターニュ村」（当初ゴーギャン最後の作品と思われていた）など）、「享楽の館」の階段上の扉を飾る木彫の銘板を4枚、何冊かの手帖、ゴーギャンの唯一のエッチングの版画であるマラルメの肖像、マネの挿し絵と「野生人にして愛書家へ。その友ステファヌ・マラルメ」という献辞のついたマラルメの「牧神の午後」一部、画家のパレット、写真や絵の複製等々、合計24点を購入する。

対して、セガレン晩年の論文「礼賛」（1918）は、1 ゴーギャンの出自 2 モンフレーとの友情 3 マオリの人々 4 ゴーギャンの苦悶 5 モンフレー宛のゴーギャンの「マオリの手紙」の5部構成からなる。

1では、若いときから書きはじめていたユイスマンスや、「黙示録の息子ランボー」とは異なり、ゴーギャンが28歳まで絵を書かなかった事実が語られる。しかし、日曜画家として絵を書き始めるやいなや、かれは「呪われた男たち。その傲岸と反抗の息子たち、すなわち『無法者』である芸術家」へと変貌していく。ピサロ——カリブ海のデンマーク領セント・トーマス島出身のユダヤ系ポルトガル人の末裔（ピサロは後年「彼はいつも他人の縄張りを荒らしている。いまでは、オセアニアの野蛮人たちからかすめとっているのだ」⁹⁾）——等の影響もあり、職業画家へと転身する。ゴーギャンはいう。「自尊心を人一倍持っているおかげで私はつい多くのエネルギーを手に入れ、意志を意志することができるようになった」（SVI-354）。

3では、「われわれはどこから来たのか、われわれは何者か、われわれはどこへ行くのか」という遺作ともいえる絵について、セガレンは、マオリの誕生・生成を夢見た。ゴーギャン以前に、マオリのいかなるも実体 *hypostase* も存在しなかった、と記す。ゴーギャンには「古代主義 *archaïsme* の悪魔」が宿っており、彼らとともに、彼らのそばで、昔日の人間を自然に描いたのだ、と。

4は、この論攷の白眉ともいうべき部分である。ゴーギャンは、ポリネシアの島につくやいなや、死を考えていた、とセガレンはいう。想像された死ではなく、かれ自身の死——「待たれる死、ときおり欲望され、ときおりすぐそばから招かれる死…がそこにある」——を。

ポール・ゴーギャンの苦悶には、マオリの三つの期間——タヒチの最初の滞在、第二の滞

在、マルキーズ諸島での最初と最後の滞在——において、人間的生を高揚させる完全なところがある。すなわち、破壊力と創造力との間で、日々の糧の獐猛さとごくわずかの食料との間で、先見の明と歓喜、仕事・労働と作品との間で、たえず危うくされ、たえず復元される均衡が見てとれる（…）。苦悶は闘いを意味する。ゴーギャンは体と心の、素晴らしい競技者だった。それゆえ諸々の曲折や屈辱、療養を余儀なくされたにもかかわらず、二股をかけた陽動作戦、始められた闘争は首尾よくなし遂げられた。（VS I-362）

ランボオと違って、ゴーギャンはけっして自分を否認しなかった。それゆえ、官憲の侮辱を免れることはできず、死ななければならなかったのだが、それ以前に、疲弊と絶望がすでにゴーギャンを殺していたとセガレンはいう。「あなたは、太平洋のかなたから、驚嘆すべき無比の作品、いわばこの世から姿を消した偉大な人間の決定的な作品を送ってくる、あの伝説的な芸術家なのです。あなたの敵は何もいわないし、あえてあなたを攻撃することも、またそんな気もないでしょう。あなたはあまりに遠くいるのですから！ あなたは戻ってきてはいけません。あなたは偉大な死者たちの特権を享受しているのです。あなたは芸術の歴史に消えたのです」というモンフレの手紙がなによりも決定的だったかもしれない。「苦悶の流謫者」にもはや選択の余地はなかった。「野性を支配する無法者」の最後の瞬間が書き留められる。牧師ヴェルニエに語ったとされる最後の会話では、マラルメの「牧神の午後」や「サランボー」が話題になったという。セガレンは競売で「ゴルゴダの丘の傍らに立つ自我像」と「プルターニュの冬景色」他を入手する。後者に、かれはゴーギャンのノスタルジーを見てとるが、現在の研究では、最後にかきこんだ痕跡は認められていない。

ついで、書簡。

1903年8月5日付の両親宛の手紙に、ゴーギャンの名前が初めて登場するが、同じ月の手紙に、「無法者 Hors-la-loi」の文字を読むことができる。「人間の外、モラルの外、『法』そのものの外」にいる人間＝「芸術家 artiste」（VSC I-535）。かれのゴーギャン像はまさにその一言に集約されるが、「無法者」というキーワードは詩人と探検家という「生の二重性」を生きたランボオ同様、文明人と野蛮人という二重性を生きた「芸術家」だけに与えられる特権かもしれない。いずれにせよ、植民地で嫌われていたゴーギャンではあるが、セガレンが擁護するのはもちろん芸術家ゴーギャンであって、人間ゴーギャンではない。

そして有名な、医者であり画家のモンフレ宛の手紙の数々（かれは1918年にゴーギャンとモンフレの書簡集を出版している）。「わたしははっきり言えるが、ゴーギャンの素描をくまなく見る、ほとんどそれを生きるまではこの国とそこに住むマオリ人について何も見ていなかったのだ」（1903年11月29日 VSC I-551）「ゴーギャンは幅をきかせている。わたしはいま、かれを取り巻いていた人々の精神を練りあわせているに違いない力 *puissance* を知覚している」（1905年3月26日 VSC I-632）「ゴーギャンが描くために見たのと同じやり方で、わたしはタヒチの人々を『書こ

う』と試みた。すなわちタヒチの人々を彼ら自身において、しかも内側から外側に。このわたしなりのかれに対する賞賛は、かれのタヒチ作品に撒き散らされた、ある民族全体のあの絵画的例証に劣るものではない」(1906年4月12日 VSC I-660)。あきらかにゴーギャンの衝撃が『記憶なき人々』執筆に影を落としていることはいなめない。「人間および人間の歴史を逸脱するゴーギャンの個性は、素晴らしい素材であり、もし、その不幸で苦しい結末にもかかわらず、それが伴う英雄的で威圧的なすべてを復元すべく掌握するなら、悲痛なドラマの全要素を含んでいるように思われる」(1907年3月24日 VSC I-691)。加えて、ゴーギャンの忠実な友であるティオカがいったとされる「いまや、神はもういない」という言葉。そして「いまや、人間はもういない…」という死んだゴーギャンをみてティオカがいった言葉が書き付けられる。いずれにせよ、ゴーギャンの存在がかれを知っている人の精神にしか存在しないとすれば、手紙であれ草稿であれ、ゴーギャン本という形でもっともっとゴーギャンの存在を世に知らしめる必要がある。そうセガレンは強調する。

前後して、1907年3月20日のドビュッシー宛の手紙でも、『記憶なき人々』に続く『享楽の師』の構想を披瀝している。強烈な個性の持ち主である一ヨーロッパ人である画家ゴーギャンの物語。文明による島々の破壊に心痛め、苛立ち、かれは民族の蘇生を企図する。マオリの人々に彼らの神々を、異教の熱狂を返し、かくも輝かしいあの「生きる歓び *joie de vivre*」を再びもたらそうとするが… 他方、ゴルチエ宛の手紙(同年10月18日)にも、規範、ドグマ、倫理の代わりに、タヒチ社会が失ったもの、つまり裸の喜びの生を人々にもたらそうとする同時代人の白人であるゴーギャンの物語が語られる。純粋な夢と苦しい覚醒、闘いと敗北の物語。キリスト教化者ではなく、行政者——憲兵や教師たちとのそれだが。

1907年春、セガレンはゴーギャン夫人(デンマーク女性メット)を訪問する。「ゴーギャン夫人は、一言でいえば、北のプロテスタントの強烈な個性の持ち主で、腐るほど徳があり、厳格なキリスト教に汚染されている。彼女は、もう一つ別の個性、創造すべき『熱帯』の強力な動物であり、すべての『善』とすべての悪の彼岸にいる、ゴーギャンに対峙している。ポール、彼女はそう呼ぶが、かれが偉大なことは認めるが、とても墮落したと思っている。彼女は、高貴で正直な感情の持ち主と結婚したはずだったが、扱いにくく嘘つきの野蛮人 *sauvage* を発見してしまったという」(1907年5月8日妻宛 VSC I-697~698)。詩人から探検家へと変貌したランボーのように、ゴーギャンもまた文明人から野蛮人に豹変した、とでもいうかのようだ。セガレンが「生の二重性」を生きる「無法者」に魅せられているのはうたがいない。『『夫はいつも、わたし以上に愛した女はいない』といっていました』。しかし彼女がゴーギャンの絵を理解していたとは思えない。彼女はいまゴーギャンという人間、人間における最後の人間を憎んでいる。かれの名を、否定しさえしている。結局彼女は、控え目でも犠牲的でもなく、素晴らしく矛盾した性格の持ち主である」(同上)。

ところで、ゴーギャンは、カトリック系の月刊誌『蜜蜂』に多くの攻撃的な論説を掲載しているが、そのなかに「ランボーとマルシャン」という論説が存在する(1899年6月)。かれがランボーに会った事実は認められないが、ゴーギャンはそのなかで、「植民地化の尖兵の正反対のふたつの

タイプ」として、マルシャン大尉と「呪われた詩人」ランボーをとりあげている。植民地占領という国家的使命を受け、植民地化政策を積極的に進める軍人と「誰からの援助もなく、資力もなく、ただ自由と慈悲に対するおのれの意志だけをたよりに、みずからすすんで、探検を行った」詩人・夢想家のふたり。ランボーもまた「植民者」側に位置することは否定できない。しかし、ゴーギャンはふたつの「植民地化」があるという。

植民地化とはひとつの国を文明化し、そこに住む人間のために有益なものを、その不毛な土地につくりだす、という意味である。——これは高潔な目的だ。だが、この国を征服し、自国の国旗を揚げ、本国の荣誉だけのために、またその本国の荣誉の力を借りて膨大な費用を投じ、その土地に傀儡政権の行政府を置く——これは野蛮な狂気であり、まさに恥辱的行為である…¹⁰

文明を普及させるのに力があつたのはじつは將軍ではなく、ランボーだとかれはいう。もっぱら上からの植民地政策は、植民地化の敵となるだけだ。ゴーギャンもまた、一個人として、被植民者の声に耳を傾けようとする。もちろん、かれの言動が終始一貫していたわけではない。中国人に対する差別的意見も見られる。「カトリックと近代」(1894/1900)でカトリック教会を批判したにもかかわらず、パペーテ時代は、親カトリックとして振舞っているし(その背景には、プロテスタント系の植民地総督府とそれに対立する民間カトリック系の対立があつた)、最晩年のヒヴァ・オア島では、そのカトリック司教府と決定的に対立する。「反官憲」という意味では一貫しているともいえるが、このようなゴーギャンの立ち位置は、ランボーに似ている——かれにも黒人差別的な発言がみられる——と丹治恆二郎は指摘する。「種族」を指導・矯正しようとする政治権力側、要するにマルシャン大尉の立場と「種族」をその権力・統制から解放しようとする個人サイド、要するにランボーの立場があり、ゴーギャンは後者に属する、と。「所有するものといえば生身の肉体しか持っていない人間が、あらゆる種類の税金を課され、憲兵の恣意のままになっている忌まわしい情景を見るにつけて、フランス国旗のもとで『自由、平等、博愛』を偽善的に表明することはなんと奇妙で皮肉なことでしょう」¹¹。ランボーとゴーギャンの共通点は、彼らが現場に赴き、現場で生き、現場で倒れていることだ。セガレンの心を捉えて離さないのもその一点であろう。「無法者」「無用の者」はおそらくあまたいる。しかし、西洋から遠く離れ、彼の地に骨を埋めようとした者、そう意志した者はすくない。かれらは最後まで被植民者の側から植民者たちを攻撃し続け、植民者と被植民者の境界線で生きた。

ブルターニュ(ボン＝タヴェン、ル・プールデュ)の北の楽園からポリネシア(タヒチ、ヒヴァ・オア)の南の楽園へ。ゴーギャンは、ブルターニュで見つけた「野生と原始」を求めて、マルティニック島、アルルを経て、タヒチへと赴く。しかし、そこはすでに失楽園でしかなく、かれはさらにヒヴァ・オア島へと移動する。ゴーギャンが到着した頃のタヒチに、ポリネシア独自の宗教儀礼

はなく、すでに人々はキリスト教化されていたといわれる。では、ゴーギャンがヒヴァ・オア島で原住民になることができたのか。興味深いのは、1889年の万博に際し、かれがエッフェル塔に対して賞賛を厭わなかったということだ。植民地のパヴィリオン（アンコール・ワットの模造やボロブドゥール仏教寺院石彫フリーズ、ジャワの踊り等々）に惹かれたのは容易に理解できるが、「鉄の勝利」「鉄によるゴシック建築」であるエッフェル塔にも惹かれるのは何故だろう？「進歩」「文明」が声高に叫ばれる時代にあって、ゴーギャンはいたずらに「文明」に背を向けたわけではない。かれもまた、印象派から抽象絵画に移っていく美術史のただなかで、あらたな絵画の可能性を模索しているからだ。既存のさまざまな試みに対して、どうみずからを差別化していくかという意味では、（技法であれテーマであれ）探求は不可避であろう。後年、「エッフェル塔はエルサレムの神殿と比較して、果たして進歩だろうか」（タヒチで出した新聞「密林」の1901年2月の記事）と疑義を呈しているが、「芸術」「美」の観点からみると、古代と現代は等価だ。ゴーギャンに「進歩」という右肩上がりを良しとする発想はない。探求と「進歩」は似て非なるものといわねばならない。文明、わけても進歩的文明史観から逃れること。「新しいものをつくるには、源泉に、幼児期の人類にまでさかのぼらねばなりません」（1895年5月インタビュー）とかれはいう。その真意はなんだろう。みずからをキリストに擬したり、タヒチの女性に「異国の『イヴ』」を見出したりするにせよ、所詮「文明化された野生人」でしかない。たしかに、「ブルターニュのイヴ」（1889）から「異国のイヴ」（1890）さらには「かぐわしき大地」（タヒチのイヴ）（1892）へと至るイヴ像の変化は、聖書的イヴから両性具有的なそれへとかぎりなくちかづいていく軌跡であったといえよう。

しかし、それはそのまま、ゴーギャンが真にマオリの人々とその生活に同化したことを意味するのだろうか。ゴーギャンはなぜ「イヴ」にこだわるのか。かれは文明と原始、聖と俗、芸術と資金のあいだでたえず揺れ動いていたのではなかったか。ランボオと違って、文明から野生／野蛮へ向かいながら、最後まで文明と野生／野蛮の両義性を生きたのがゴーギャンだ。かれはその「外」に出ようとする。すくなくとも「文明／野蛮」という二項対立の外に。かれはもはや「野性」が存在しないことを知悉している。「楽園」がつねにすでに「失楽園」でしかないように。かれは野生を必要としたのであって、野生人であったわけではない（事実、最晩年の手紙で「わたしは狂気や野蛮を必要としている」「わが意に反した野生人／野蛮人」（シャルル・アリス宛）と書いている¹²）。かれは最後まで西洋にむけて絵を描き続けた。かれは「芸術家」「野生化された文明人」「わが意に反した野生人／野蛮人」でしかなかった。文明人ということが、楽園追放、失楽園を生きることを余儀なくされているということの意味するなら——。いや、そのことを知っていればこそ、かれは「異国のイヴ」を求め続けたのかもしれない。西洋と原始、文明と野蛮が「総合」されたということではない。文明の源泉 source に回帰すること、遡求することが、結果として、文明の行く末を照射してやまないということだ。「失楽園」の両極を見据えるということ。はじまりとおわりと。その意味で、「われわれはどこから来たのか、われわれは何者か、われわれはどこへ行くのか」というタイトルはかれの思想を語って余りある。文明と野蛮は反転し得る。かれがいたいことは

はっきりしている。文明人を自称する西洋人こそ、もっとも野蛮ではないか（『地獄の季節』にも「文明化された野蛮人」という表現が見られる）。とはいえ、進歩史観を批判し、かつ転倒するだけではまだ不十分だ。文明を逃れることができない以上——。かれにでき得ることは、その「文明」の本質を「文明人」に突きつけることでしかないだろう。「文明化された野蛮人／野性人」とはいうならば「失樂園を生きる文明人」の謂いにはかならないことを。

4 ゴルチエ Jules de Gaultier

1) セガレンとゴルチエ

ジュール・ド・ゴルチエ（1854～1942）は、フランスの哲学者であり、雑誌『メルキユール・ド・フランス』や『ルヴュ・ブロンシュ』の編集人でもあった。1882年に上梓された『ボヴァリスムフロール作品における心理学』でボヴァリスム——「自分が現にある自分とは異なるものであると把握する、人間に与えられた力」——を提唱したことで知られるが、なによりもニーチェの紹介者として有名である（1900年『カントからニーチェへ』出版）。

セガレン自身明言しているとおり、ゴルチエはかれのエグゾティスム論を語るとき欠かすことのできない人物であり、すでに1905年初頭にゴルチエの諸作品を読んだセガレンが、その理論をランボー論「二重のランボー」（1906）に適用したことはつとに知られている。それを契機に二人の間で文通が始まり、それは死の直前まで続く。たんにランボー論にとどまらず、エグゾティスム論そのものが（ある意味で）ボヴァリスムの「一語一語の一種の翻字である」（VS 1-770）といっても過言ではない。

1906年から1918年まで、セガレンのゴルチエ宛の書簡は40通以上にのぼる。他方、ゴルチエの返事も現在10通以上残っている。ゴルチエを「師 *Maître*」と仰ぐセガレンの姿勢は変わらない。1913年の手紙に一時「友よ *Mon grand ami*」という呼びかけが見られるが、翌年以降、ふたたび「師」に戻っている。以下、主だった手紙を紐くことにしよう。

最初の手紙（1906年4月20日 VSC I-661～662）は、「二重のランボー」に関するものであり、ゴルチエの「ボヴァリスム」理論を応用したことに触れ、「わたしに対して、完璧に、その二重性のなかで演じられた見世物 *spectacle* に直面して、わたしがあまりに悪い観照者 *spectateur* ではなかったのかどうか」知りたいと述べている。セガレンの問いに対して、ゴルチエは、「オペラグラス」、要するに「生の運動を前にした一定不変の観照者の歓びに価する観察と分析の手段」をセガレンがわがものにしたことには驚きを隠さないが、ランボーの評価に関しては必ずしも肯定的ではない。かれはランボーの動機 *jeu des motifs* がよくわからないという。「かれの先入観は、動機の働きがいまだ力の働きでしかない、あるいはいまだに無条件に力の働きである領域で争われていた、下意識の欠陥によって形成されたと考えても、あなたがち真実から遠くはないだろう」¹³。とはいえ、「それはひどいものだった *C'était mal*」というランボー最後の言葉については、「敗者が道徳的世界

を想像し、強者によって禁じられたものを悪 *mal* そのものと捉える、素晴らしい言葉」(同 p. 221) と評価している。

翌月(5月15日)セガレンは続けて手紙の草稿をしたため、「われわれのランボーに決着をつけるために、ある下意識の決定がかれの人生のすべてに大きな影響を与えたというあなたの仮説を喜んで受け入れる」(SVC I-671)と書きつけている。ゴルチエの『見世物の形而上学』はいわばセガレンにとって指標・指針であり、「観照者」であることは、人生と両立し得る唯一の条件であるとさえ述べている。「観照者の感覚 *sens spectaculaire*」こそ、唯一の価値ある対象である芸術作品に通ずるものである、と。

1907年10月18日の手紙では、セガレンはマルキーズ島で死んだゴーギャンを引き合いにだしながら、「問題は、かれの夢を再想像することだ。純粋な夢と苦しい目覚め。すなわちキリスト教徒ではなく、行政官や体制側の憲兵たちに対する戦いと敗北。それができれば、この高貴で明るい国が被った苦しい文明的経験についていわずにいなければいけなかったことを終えることができるだろう」(SVC I-717)と書く。対して、ゴルチエは言葉を失い、いわば自分の本能を失ったある民族の象徴である語り部テリイ——ゴーギャンの——について語りたい、さらに「四脚動物たちが声を交換し、用心することはいずれ死ぬことを意味する」パオファイの知恵についてあなたと語りたいと返事している。というのも、パオファイの知恵は、知恵以上の知恵、あらゆるイデオロギーを超えたところにあるからだ。

翌年(1908年3月10日)の手紙では、仏教劇に触れながら、「二種類の精神の持ち主があるのだろう。考える人々と応用する人々… 真の哲学者はつねに自分の哲学をいきたのだろうか」(VSC I-753)と疑問を投げかける。それに対して、ゴルチエは長い返事のなかで「観照者の態度」「観照者の感覚」「観照者の観点」について繰り返し述べ——「人生だけが見世物を活気づけ、ただそれだけを可能にする」——、「絶対的幻想主義」が自分にとって有効であったと述べている。

同年5月20日の手紙は、中国行きを前にしたセガレンの胸中を伺い知る重要なそれだ。「中国語の学習はわたしを危機から救ってくれるかもしれない。フランスで、いまのわたしの計画がなし遂げられれば、つぎには『文学』より他になすべきことがなくなってしまう！ わたしは『主題』を見つけれられるかどうか恐れているのです。これまでは、つねに主題のほうにわたしに有無をいわさずのしかかかってきて、それが一時的にわたしを包み込むにいたるまでわたしを責め苛んできたのですが——中国では、物質のもっとも対極なものと争いながら、誇張されたあのエグゾティスムに大いに期待しています」(VSC I-774)。「非ボヴァリスム」「否定的なボヴァリスム」の大いなる例への期待。というのも「中国は、みずからを自分以外のものとして把握する力がないので、変わらないから。——いやむしろ、自分を不変的なものと捉え、かつそうあろうとしているといったほうがいいだろうか?」。はたして中国は、かれの期待通りのものであったのかどうか。

その年の暮れ(12月28日)、セガレンは『試論』について言及し、ヒンドゥー教徒とあなただけがわが師であると述べている。「すべての『エグゾティスム』、空間(『民族』、性)時間(『過去』

への愛)の『エグゾティスム』を強く感じたので…まず無邪気にも、わたしはそういった美しい感覚の共通要素がなんであるか、自分に問いかけた。そしてわたしはすべての『多様対立するもの Divers』のうちになにかを感じとる適性があることがわかった。それがわたしの出発点になるだろう。／(…)あるいは、『知性の鏡によって、事物それ自体に施された変形は、単一性 *unité* から多様性 *diversité* へのそれとして現れる…／…単一性はそれ自体に対して多様性しか表象＝代行しない』(VSC I-809)。ゴルチエは、カントの理論は、*divers* および *divers* の生成の理論であるが、カントはそれを遠ざけてしまった。逆に、ニーチェは *divers* の重要性を認め、「わたしが考えるような、見世物の形而上学のために、ドラマを驚異的に強化するために役者・俳優の哲学をつくりあげた」¹⁵ という。

翌1909年9月23日のゴルチエ宛の手紙は「中国はもはや世界の果てではない」という衝撃的な一句からはじまる。中国語、中国の民衆に対するあの賞賛をなくしてしまった。「社会的に、中国語から学ぶべきなにかがあるともはや思わない。タヒチで感じたこととはまったく反対に、わたしの共感、中国人とヨーロッパ人から、ここで見出された、ヨーロッパ人そのものに移っている。(…)わたしの最大の欲望は、彼ら愛することではなく、彼らを知ることだ。彼らからもっとも利己主義的な選択を引き出すために」(VSC I-1004)。

1913年1月26日付けの手紙。『碑』について、「わたしが借用したのはそれゆえ、その精神でも文字でもなく、たんに『碑』の形式だけです。——わたしが中国でみずから求めて探すものは、観念でも主題でもなく、形式なのです。共通のものはほとんどなく、変化に富み、気高い形式です」(VSC II-69)。ただし、『絵画』は逆で中国的主題を追求したものであり、「頌 Odes」は中国に帰着するだろう、とも。かれはこの手紙の後半で、中国で哲学的思索をする趣味はなくなった。「わたしの『エグゾティスム試論』は、ボヴァリスムの純然たる、真摯な、公然たる盗作になるでしょう。目下のところ、バルクソンの危険で流行遅れの衣装を脱ぎ捨てているところです」(VSC II-72)と告白している。

同年10月29日の手紙では、フランスに戻ったセガレンがふたたび、オーギュスト・ジルベール・ド・ヴォワザン(1877～1939)¹⁵、ラルティーグ¹⁶等と中国行を計画していることが告げられる。今度は遠足 *excursion* ではなく、有用な遠征 *expedition utile* になるだろう。文字通り「現実なるものの国への旅 *Voyage au Pays du Réel*」。言葉 *mots* とイマジネールの不安の上に現実の旅全体が描かれることになるだろう。その年の暮れのゴーチエの手紙には「わたしは嘘を人生の条件、ボヴァリスムを存在に本質的なものと考えている」¹⁸ といった謎めいた言葉も読まれる。

晩年の手紙(1918年4月29日)でも、「いまなお『Diversの美学』に忠実であり、それは、ゴーチエの『精神世界』に関する構築物をもっとも忠実に模倣することによってのみ、よりよく築かれるだろう」(VSC II-1080)と述べている。

セガレンのエグゾティスムがゴルチエのボヴァリスムから想を得ていることはたしかだが、結局それはボヴァリスムに還元されるものなのだろうか。中国にみようと「非ボヴァリスム」「否

定的なボヴァリスム」とはなんだったのか。

2) ゴルチエのセガレン論

ゴルチエはセガレンの死後「ヴィクトル・セガレンと『多様対立するもの』の感覚」Victor Segalen et le sens du Divers」（1922）をものし、セガレンのエグゾティスム論、とりわけ『太古の人々＝記憶なき人々』が哲学者レヴィ＝ブリュールの『下等社会における精神的機能』とみずからの「共同的ボヴァリスム」の産物であるとはっきりと言明している。必ずしも通時的とはいえないが、いち早くほぼセガレンのクロノロジーにしたがって整理している。

ゴルチエは、科学的・学問的抽象力と格闘するセガレンの芸術的感受性を見ることほど感動的な光景はない、とセガレンを賞賛する。セガレンにあって、エグゾティスムは「多様対立するもの」に対する名称であり、そのほかならぬ「多様対立するもの」は、決して抽象的観念でも反省によって発見される観念でもなく、もっと深遠な何か——「最初の世界一周の旅はもっとも幻滅すべき旅であったにちがいない。幸いにも、マゼランは帰る前に死んでしまった。かれの道先案内人たちは、途方もないことをしているのだということに気づかずに、ただ単純にみずからの任務をなしとげた。もはや『遠方のエグゾティスム』はなかったのだ」（VS I-776, 1918）という感受性の表明そのもの、「もはや世界の果てはない」ということを知悉している感受性の知的な形式であるという。ゴルチエはセガレンのエグゾティスムを三つの段階にわけると。すなわち『太古の人々』（1904～07）の段階、『碑 Stèles』（1910～13）わけても『絵画 Peintures』（1912～16）の段階、そして「響きのある世界のなかで Dans un monde sonore」（1906）といくつかのノートが示唆する諸々の計画からなる段階である。最初の段階（の効果）は「多様性の感覚そのものを極端に研ぎ澄ますこと」に存し、差異への情熱、差異の味を味わいたいという情熱こそ、セガレンのオリジナリティだとゴルチエは指摘する。多様性への愛そのものが、セガレンの眼には、現実の生成・現実の出現の条件にはかならず距離の感覚そのものを意味する。こうして第一の段階は、他の心的要素との関係において、エグゾティスムの感覚が担う主たる役割によって特徴づけられるが、第二段階——『碑』『絵画』——は、エグゾティスム（の力）を、これ以上ない完璧な離脱において美学的な態度を実現し、読者が純粹に、観照者 *spectaculaire* の視点を決定する手段として、意図的に適用することになるだろう、とゴルチエはいう。『碑』のなかに中国の魂やその内的な啓示のようなものを探しても無駄だ。それはあくまで、セガレンその人の、叡知に貫かれ、分析力過多で、少々複雑になっているにせよ、きわめて生き生きとした感受性以外の場所に求められてはならない散文詩であるからだ。『絵画』もまた、もっとも芸術家的観点から描かれた作品である。存在のメシア的な把握ではなく、世界的美学的で目覚ましい情景把握が、かつてこれ以上の正確さでなされたことはなかった。すなわち『碑』『絵画』にあって、エグゾティスムは厳密に美学的感覚に従属したままであり、「多様対立するもの」の知覚をより鋭く、より明確にする手段として開拓されているといっている。そして『ルネ・レイス René Leys』（1913～16）を経由して、エグゾティスムの意味は感情的・情念的な価

値を帯びる第三段階に入ることになる。ラディカルなエグゾティズムのタイプとして、セガレンは音響的な世界、嗅覚的な世界をすでに構想しており、視覚およびそれに依拠する客観的な世界認識以上に、聴覚や嗅覚の感覚が重要なものになるだろう、とゴルチエは総括する。

たしかに『太古の人々＝記憶なき人々』はゴーギャンの死がもたらした興奮もさめやらぬ1903年9月頃から書き始められたといわれ、その執筆の時期は、『試論』を書くことを構想した時期とほぼ一致するし、他方、セガレンが海軍通訳生として中国語を熱心に勉強しはじめる1908年は、まさに『試論』が本格的に書き始められる時期に相当する。さらに1909年6月に北京に到着してから、ほぼ5年間にわたり滞在することになる中国時代の最たる産物が、1910年秋から書きためられ、1912年8月に出版された『碑』であることは衆自の一致するところであろう。因みに『絵画』の出版は1916年6月。では「響きの世界のなかで」（1907年8月）ほかに代表される第三段階は、通時的にはどう説明されるのであろうか。

これに関しては、実はセガレン自身のもっとも説得力に富んだ証言が残っている。大きく個人のエグゾティズムから万人のエグゾティズムへ、ということのできるエグゾティズム論の展開を、かれ自身つぎのように述懐している。まず最初にさまざまな旅が『太古の人々』という純粋な作品を与えてくれたが、自分はそこから帰還して再び出発する前に地理学的「エグゾティズム」を世界の「システム」にまで拡張したのだ。「一者 Un」を捉えるためには数え切れないもののなかに沈潜し、それを表現しなければならない。それが第二の時期——中国、すなわち『碑』と『絵画』だった。

だがしかし、いくつかの一般的確認（トルコ革命、中国革命、ロシア革命、さらに第一次大戦）から生まれたある種の反省のために、わたしはわたしの『エグゾティズム』の理論により大きな一般性を与えるよう仕向けられている。わたしはそれが『カトリシズム』におけるクロードの巨人的把握より劣ったものであってほしくない。（…）わたしはこの『孤独』のなかで、わたしのエグゾティズムの理論が最初にわたしが思っていたものよりもずっと広いものであり、——わたしが望もうと望むまいと——、わが兄弟である人間を——彼らが望もうと望むまいと——包括する理論となっていることに気づいた。

なぜなら、本能的に『エグゾティズム』を追い求めながら、わたしは結局『強度』を、それゆえ『力』を、それゆえ『生』を求めていたからだ（中略）。

多様対立する価値がどのようにして混ぜ合わされ、合一し、衰退してゆくかを見ることによって、わたしはすべての人間がどのようにして『エグゾティズムの法則』に従っているのかを知った。まさにこの地球の表面での『エグゾティズム』の『表退』によって、わたしはそこにわが兄弟である人間を呼び出す決意をしたのだ（VSI-774, 1917）。

地球の表面上でのエグゾティズムの衰退、世界のエグゾティックな緊張の減少を目の当たりにするにつけ、セガレンは（本来かれ固有のものと思われた）きわめて個人的な美学が実は万人に適し

た原理ではないのかと自問しはじめる。民族同士が、人間同士が互いに闘い合うことなく——よしんば闘っていたとしても、既知の、計量済みの力同士で互いに闘っているだけで——、ひとつに混ぜ合わされ、溶け合っているこの現実！『『多様対立するもの』がそのままの形で勝利を収める以前の『多様対立するもの』の、震えるような接近であり前代未聞の匂いである神秘的なもの』(VS I-775, 1917) はもはやどこにもない現実！この下り坂のエグゾティスムをはたして蘇生させる手立てはあるのだろうか、セガレンはそれこそ「無傷のあるいは潜在的なエグゾティスムの数々、すなわち『女性』、『音楽』、そして一般に芸術への感情のすべて」(VS I-776, 1917) にほかならないと付言する。

かくして、ゴッティエの三段階説は結果としてセガレンの自解と符合し——ゴッティエの論文に挿入されたセガレンの引用からして、ゴッティエはこの部分を読んでいた節がある。因みに『試論』のノートが雑誌に一部掲載されたのが1955年、本としてまとめられたのは1978年になってから——きわめてオーソドックスな通時的図式として捉えることができよう。

5 クローデル Paul Claudel

劇作家、詩人であり、外交官であったカトリック者ポール・クローデル(1868～1955)の存在は、アンチカトリックでありながら神秘主義者であるセガレンにとって、陰に陽に生涯のレフェランスであった。クローデルに強く反発しつつ、なぜかれはクローデルに魅せられていたのか。

セガレンの中国への関心のルーツがクローデル(たとえば、1895年から1905年にかけて創作された『東方認識』)であったことは容易にみてとれるが、1909年6月にはじめて天津でクローデルと出会ったセガレンは、クローデルが中国語を一語もしらないことに驚愕する。クローデルの散文には、中国語の文章体からの影響がはっきりと認められると思っていたからだ。1913年4月1日のイトゥルビッド宛の手紙の中で、ドビュッシーの『ペレアス』のあとに作曲するのが厄介なように、クローデルのあとに中国について書くのは厄介だろうというイトゥルビッドに対して、セガレンはクローデルの中国ほど、模倣しやすいものはないと答えている。天子(天の子)は神の子ではないし、そこには中国の文学的形式がなにひとつ見出せないからだ。クローデルは中国学者ではない。かれにとって、問題はフランス語で中国について語ることで、中国語で端的に語ることでない。中国語の影響以上に、もっとも基本的な表現に遡ることがいいだろう。ここには、タキトゥス、ランボー、ピンダロス等の痕跡がみてとれる。献辞を捧げたいのは作家クローデルであって、かれのなかの中国ではないと、セガレンは断ずる。

セガレンは、カトリックの宗教的感情が問題であり、クローデルの作品世界が魅力的なのは、かれを「人間よりも強靱でより人間的な存在」である神へとさそうからではなく、背後世界と人間的な神秘を垣間見せてくれるから、むしろ神から遠ざかり、別の超自然を見させてくれるからだ(1915年1月25日クローデル宛)。なぜセガレンは神の啓示を忌避するのか。これに続く2通の手紙は「近

くて遠い」ふたりが真正面からぶつかったそれである。

1915年2月12日のクロードの手紙は、「アンチカトリック」と自称するセガレンに対して、キリスト教的真理の代替物としての諸々の教義・神話に対する反論を述べたもの。かれは、1) それらの教義・神話はカトリックではなく、人間を貧しくする 2) それらは歓びを生まない 3) 制限的ではない 4) 作動的ではなく、いかなる救済作用ももたらさない と反論する。「カトリック教義は人間と神との間の『愛』以外のものではなく、すべての感情・すべての言葉を越えた愛、人格的な *personnel* 個人とわれわれが『三位一体』と呼ぶあの至高の超越的段階にいたる位格的な *personnel* 神との間の愛である」¹⁸。神の姿とは、「クロードにとって、抽象ではなく、現実の、生きた、外なる、認識され、経験豊かな人にはかならない」。「誰か *Quelqu'un*」であって、夢や観念ではない。

それに真っ向から反論するセガレンの手紙（同年3月15日。ただし投函されず）。かれはクロードの反論に再反論する。1) それらの教義・神話はカトリック本来の意味〔世界的、普遍的を意味する〕で、カトリックである 2) 大きな歓びである 3) 有効である 4) 作動的であり、美に対する唯一の愛が救いとなる キリスト教的思弁の教義に対し、セガレンはみずからの立場を観照的教義のうちに位置付ける。信仰は信仰でも、神に対する信仰ではなく、美に対する信仰だ。セガレンが神秘主義者であるのは、美信仰があるから。だからこそクロードの神信仰を批判してやまないのだが、美的神秘という一点でクロードと決定的に袂を分かつことができないのも事実だ。クロード作品は、ランボー同様、美的神秘に満ち満ちているから。もちろん、セガレンにとってランボーは断じて「カトリック者」ではない。ランボーは「なによりも認識と格闘する人間の際限のない苦悩を表現した」人にはかならない。

とはいえ、この手紙でもっとも興味深いのは、かれが仏教的世界こそ普遍的価値がある、「全世界のあるゆる感覚的表出を包摂するもの」（VSC II-564）と捉えている点だ。仏教は、世界は錯視であり仮象の奇術であることを教えてくれる。「人間の顔と人間の情動を備えた位格的な神という概念とはまったく無縁なある思考作用であり、自己とは異なる一人の他者によって贖罪が可能だということを拒否する」（同上）ことを教えてくれる。他力本願と自力本願の違いといえばそれまでだが、逆に、自分とは異なるあり方を模索する方法論ともいうべきボヴァリスム——「自分が現にある自分とは異なるものであると把握する、人間に与えられた力」——を信奉しつつ、「自分とは異なる一人の他者」にひかれつつ、その他者に身を委ねることはよしとしない。あくまで自己の他者性に固執する点がここでは重要だ。では、かれの美信仰はいかなるものであり、何によって可能になるのだろうか。

一方では、重い事物を深く洞察すること、そしてそれらの事物の面と裏を同時に見ること、他方では、逃げ去りゆく外観の中に美をえもいえぬ仕方であらうこと（VSC II-565）。

「事物の面と裏を同時に見ること」とは、レエル *le Réel* とイマジネール *l'Imaginaire* の同時作動の謂いであろうか。かくして「美」の誕生は、彼我・遠近といった時間的・空間的衝突はいうまでもなく、既知と未知、認識と感覚の大いなる接触、要するに生成消滅のなせる業であり、その結果＝効果 *effet* といえよう。

この再反論に対するクローデルの返事（1915年6月8日）は、「想像力 *imagination* は現実の欲望以外のなにものでもない」。セガレンの手紙は「カトリックの信仰と相容れない（ようにみえる）セガレンの感受性の特殊状態の表現であり、それはまさに幻想でしかない」¹⁹ と切り捨てている。

この後もふたりの文通は続くが、最後のクローデルの手紙（1919年4月3日）がなんと哀れた。「もしほんとうに必要なら、躊躇することなく、恐るべき仕事の合い間をぬって、ブレストまであなたに会いに行きます。——会って、あなたの哀れな魂を救うために。それがあなたがわたしに期待している唯一のことなのでしょうから」²⁰。セガレンは、肉体的混乱以上に、ある種の精神的な混乱をクローデルに表明していたのだろうか。クローデルはつぎのように、最後の手紙を結んでいる。「アデュー、親愛なるセガレン、勇気を出して、神はすでに病室のあなたのそばにいることを信じてください」（同上）。

おわりに

ランボオ、ゴーギャンのあとを追うように「無法者」の系譜を模索するセガレンだが、同時代の作家たちとの交遊は否応無しに彼我の距離を露わにする。その意味で一番対極にいるはずのクローデルが、かれにとって生涯最大の指針になったことは皮肉である。セガレンのうちに神秘思想こそ、かれの生のアキレスであり、バネだった。かれはなぜあれほど生き急がねばならなかったのか。エグゾティスムの果てにかれは何を見ていたのか。自己の他者性とは何か。それこそがあきらかにされねばならない。

[注]

- 1 ヴィクトル・セガレン『エグゾティスム試論』, Victor Segalen, *Oeuvre complètes I*, Robert Laffont, 1995, p. 778. 以下 VS I-778 と表記。なお、セガレンのエグゾティスムに関しては、拙稿「エグゾティスム論の現在」『横浜国立大学国際文化研究紀要』第4号 1998年11月 参照。
- 2 Victor Segalen, *Correspondance I*, Fayard, p. 551. 以下 VSC I-551 と表記。
- 3 セガレンのゴーギャン論としては「最後の舞台装置としてのなかのゴーギャン」「ゴーギャン礼賛」が挙げられる。
- 4 Victor Segalen, *Correspondance I*, Fayard, p. 697. 以下 VSC I-697 と表記。
- 5 Victor Segalen, *Correspondance II*, Fayard, p. 567-568. 以下 VSC II-567-568 と表記。
- 6 アンリ・ブイエ (Henry Bouillier, 1924-2014)。セガレンに関する最初の博士論文である評伝『ヴィクトル・セガレン *Victor Segalen*』(Mercure de France, 1961/86) の著者であり、ロベール・ラフォン版『セガレン全集 *Victor Segalen Oeuvres complètes*』全二巻 (1995) の監修者。
- 7 『セガレン著作集3』水声社, 2010, pp. 55-56
- 8 ジャン＝リュック・スタンメッツ『アルチュール・ランボー伝』水声社, 1999, pp. 28-29

- 9 岡谷公二『絵画のなかの熱帯』平凡社, 2005, p. 90
- 10 丹治恆二郎『最後のゴーガン』みすず書房, 2003, p. 391
- 11 同上, p. 455
- 12 『ゴーギャンの手紙』美術公論社, 1988, p. 288 / p. 332
- 13 1906年4月25日のゴルチエからセガレン宛の手紙 (*Victor Segalen (L'Herne, No 71)*, 1998, p. 220)。以下 VSH-220 と表記。
- 14 1909年1月5日のゴルチエからセガレン宛の手紙 (VSH-239)。
- 15 1913年12月9日のゴルチエからセガレン宛の手紙 (VSH-251)。
- 16 1915年2月12日のクローデルからセガレン宛の手紙 (VSH-209)。
- 17 ジルベール・ド・ヴォワザン *Gilbert de Voisins* (1817~1939)。小説家。セガレンの中国奥地への第一回遠征の同行者 (1923年に『中国記 *Ecrit en Chine*』が出版された)。セガレンがヴォワザンと知り合ったのは、ヴォワザンが母を失い、アフリカの旅からほんの二カ月で帰らざるを得なかった1907年頃のことである。クロード・フェレルの仲介であった。ピエール・ルイスの前妻ルイズとの結婚や神経症を病むヴォワザンにとって、なによりもパリから逃れることができ、セガレンが神経症に詳しい医者であることが、中国行きの決め手となった。セガレンは二人の性格を「カトリックでありながら非神秘主義者 Vs アンチカトリックでありながら神秘主義者」と評している。
- 18 ジャン・ラルティエグ *Jean Lartigue* (1886-1940)。海軍軍人。中国考古学調査の報告 (『中国考古学調査 1914年と1917年』) をまとめ、セガレン、ヴォワザン、ラルティエグの共著として出版するとともに、セガレンの死後『漢代の埋葬技術』(1935年) を編集・発表。
- 19 1915年6月8日のクローデルからセガレン宛の手紙 (VSH-213)。
- 20 1919年4月3日のクローデルからセガレン宛の手紙 (VSH-218)。